



Yod

Revue des études hébraïques et juives

15 | 2010

Philosophie et pensée juives : histoire et actualité

La philosophie israélienne face à la guerre

The Israeli Philosophy and the War

Asher Salah



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/yod/681>

DOI : 10.4000/yod.681

ISSN : 2261-0200

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2010

Pagination : 317-341

ISBN : 978-2-85831-183-5

ISSN : 0338-9316

Référence électronique

Asher Salah, « La philosophie israélienne face à la guerre », *Yod* [En ligne], 15 | 2010, mis en ligne le 27 octobre 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/yod/681> ; DOI : 10.4000/yod.681

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.



Yod – Revue des études hébraïques et juives est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

La philosophie israélienne face à la guerre

The Israeli Philosophy and the War

Asher Salah

Les soldats ne doivent pas avoir de religion

Yaaqov Frank (1726-1792),

à partir du manuscrit *Paroles du Seigneur*

- 1 En 1976, durant le seizième colloque des intellectuels juifs de langue française, il fut proposé à tous les participants de réfléchir sur un thème commun : la conscience juive face à la guerre. Le président du congrès, Jean Halpérin, justifiait le choix de ce thème en évoquant le rôle central que la paix, *shalom*, a toujours eu dans la pensée et la liturgie juives et surtout en soulignant la problématique actuelle d'un conflit irrésolu entre Israéliens et Palestiniens au Moyen-Orient depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale.
- 2 Toutefois, à l'exception de l'écrivain Abraham B. Yehoshua, pratiquement inconnu du grand public et qui se trouvait alors en France pour finir une thèse de doctorat, aucun Israélien n'a participé aux travaux du colloque¹.
- 3 Nous pouvons nous interroger sur le fait que, soit par choix des organisateurs, ou par pur hasard, ou encore en raison de la barrière linguistique, la jeune philosophie israélienne soit paradoxalement restée à l'écart du débat alors que celui-ci agitait les consciences des intellectuels européens au lendemain de la guerre des Six Jours, de celle de Kippour et de la crise énergétique qui en était résultée à cause des réactions du cartel des pays arabes producteurs de pétrole. Il suffit de rappeler l'ampleur que prit le débat, en France comme dans d'autres pays d'Europe occidentale, autour de la politique de De Gaulle envers Israël, débat qui eut comme protagonistes Raymond Aron, Jean-Paul Sartre, Pierre Vidal-Naquet, pour ne citer que les noms les plus prestigieux parmi ceux qui étaient pour ou contre Israël dans les innombrables publications qui succédèrent à la guerre de 1967².
- 4 Parmi les causes généralement évoquées pour expliquer l'attitude différente de l'intelligentsia israélienne par rapport à celle des États-Unis et de l'Europe, il faut

mentionner l'exaltation et l'enthousiasme pour l'écrasante victoire contre les armées arabes en juin 1967. Ceci a empêché, entre autres, l'apparition en Israël d'un mouvement contestataire de jeunes, semblable à celui qui était en train de se répandre dans toute la société occidentale, et l'a remplacé par une vision messianique et providentielle de l'histoire.

- 5 Le fait de s'interroger sur la relation entre la philosophie israélienne et la guerre est d'autant plus important que, depuis le colloque parisien, le conflit israélo-palestinien est de plus en plus le paradigme privilégié de l'actuel discours politicophilosophique sur les conflits régionaux. Suite au dégel Est-Ouest et à la chute du rideau de fer, ce discours laisse apparaître avec force les tensions Nord-Sud dans un contexte dominé par une seule superpuissance et par un modèle culturel occidental omniprésent et envahissant.
- 6 Il s'agit donc de reformuler différemment la question posée par Zeev Sternhell concernant la particularité du cas israélien, tout en essayant de souligner les caractéristiques fondamentales de la philosophie israélienne de ces cinquante dernières années :

Le nationalisme et l'idéologie pionnière de conquête de la terre (conquête réalisée dans un premier temps par la présence et par le travail juif et ensuite avec l'usage de la force, si nécessaire) furent-ils particuliers d'une façon ou d'une autre³ ?

- 7 Nous ne voulons pas discuter ici de la validité de certaines thèses, telles que celles de Sternhell, qui mettent l'accent sur la différence du processus de création de l'État d'Israël par rapport aux autres pays nés de la décolonisation du XX^e siècle et encore moins entrer dans le débat de la *vexata quaestio* concernant la sécularisation de la culture juive dans l'identité du jeune État d'Israël, selon la thèse défendue par l'éminent sociologue Shemuel Noah Eisenstadt en s'appuyant sur les études de Weber et de Toynbee⁴. Nous voulons seulement tenter de savoir si et comment s'est formée une réflexion originale autour d'un conflit perçu par la majeure partie des acteurs comme ayant un statut exceptionnel, aussi bien par son intensité que par sa durée.

La pensée juive entre guerre et paix : l'inspiration kantienne et ses contradictions

- 8 Pour comprendre le contexte dans lequel se développe la réflexion philosophique en Israël concernant la question de la guerre, il est indispensable de rappeler que dans la première moitié du XX^e siècle, alors que pour la plus grande partie du monde juif le programme politique du sionisme apparaissait tout au plus comme une utopie partagée par un groupe assez restreint et marginal, beaucoup d'intellectuels juifs considéraient la guerre comme une passion étrangère à l'état d'esprit juif. Cette conviction se manifeste de façon exemplaire dans les méditations du jeune Rosenzweig en 1914, lorsqu'il se trouvait sur le front des Balkans :

Puisque le peuple juif trouve son essence au-delà de la contradiction qui constitue la force principale et motrice de la vie des peuples, au-delà de la contradiction entre spécificité et histoire universelle, entre patrie et foi, entre terre et ciel, le peuple juif ne connaît pas la guerre⁵.

- 9 L'exemple de Rosenzweig est particulièrement significatif pour deux raisons qui marqueront profondément le développement de la philosophie dans le nouvel État d'Israël.

- 10 Tout d'abord, il nous montre la persistance, même en dehors de la tradition de la pensée hégélienne, de la thèse soutenue par Hegel selon laquelle les Juifs, en tant que peuple, seraient sortis de l'histoire après la perte de leur indépendance nationale suite à la destruction du second Temple en 70, thèse que l'on retrouve sous différentes formes dans les écrits de Nietzsche, de Freud et d'autres philosophes contemporains de Rosenzweig⁶.
- 11 Dans ce contexte, il ne faut pas s'étonner du fait que le sionisme ait cultivé aussi intensément une vision de soi en tant que principal promoteur d'un hégélien « retour des Juifs sur la scène du monde ». Cette vision du rôle de la renaissance nationale du judaïsme au vingtième siècle et de la rupture historique provoquée par le mouvement sioniste imprègne encore aujourd'hui une grande partie de l'historiographie israélienne et trouve son expression plus ou moins consciente dans les écrits théoriques et programmatiques d'historiens tels que Jacob Katz, Yosef Haim Yerushalmi ou encore Amos Funkenstein⁷. On retrouve la même conception dans l'œuvre imposante de sociologie de l'histoire de Shmuel Eisenstadt, quand celui-ci écrit à propos du judaïsme médiéval :
- Les Juifs se concentrèrent surtout sur leurs propres structures, réduisant au minimum leurs aspirations à une construction spécifique du monde réel et choisissant consciemment la non-participation à l'histoire politique et culturelle contemporaine⁸.*
- 12 Mais depuis peu, par effet aussi de la *Historikerstreit* qui a secoué le monde académique israélien dans les vingt dernières années, certains philosophes, dont Avishai Margalit, ont commencé à contester la validité de cette interprétation du sionisme qui fonde ses racines dans la philosophie de l'histoire du XIX^e siècle et qui constitue encore aujourd'hui les fondements d'une grande partie des études sur le monde juif en Israël et à l'étranger⁹.
- 13 La théorie de Rosenzweig reflète également le pacifisme qui a influencé une bonne partie de la pensée juive durant les XIX^e et XX^e siècles et que l'on retrouve encore aujourd'hui chez les plus importants idéologues sionistes et philosophes israéliens.
- 14 Selon Annie Kriegel, avant la création de l'État d'Israël, à côté du désir d'intégration dans les sociétés libérales et de la politique d'assimilation de celles-ci envers les Juifs (le service militaire étant par exemple l'expression de la loyauté nationale), on peut identifier quatre courants principaux qui composent le pacifisme juif en Europe : le saint-simonien (en France), le néo-kantien (en Allemagne), l'internationaliste d'origine marxiste ou social-démocrate (principalement en Russie et dans l'Empire austro-hongrois), l'anarcho-syndicaliste (dont le représentant le plus emblématique est Gustav Landauer, assassiné durant la répression du soviet de Munich en 1919)¹⁰. Bien que le sionisme, dans ses nombreuses ramifications et courants, ait assimilé des éléments des quatre traditions de pensée évoquées par Kriegel, auxquelles il faudrait ajouter celle non moins importante – en particulier dans les premières années de l'installation juive en Palestine – de l'esprit « tolstoïen »¹¹, il ne fait aucun doute que la philosophie allemande, et en particulier le néo-kantisme, a influencé de manière considérable le monde académique israélien. Ce courant a en effet prévalu sur les autres dans la formation de l'idéologie des différents mouvements pacifistes de ce pays. Il ne faut pas oublier que, à commencer par la plus ancienne et prestigieuse Université hébraïque de Jérusalem (fondée en 1923), les universités israéliennes ont été créées sur la base du modèle académique allemand et qu'elles ont été étroitement attachées à la tradition de pensée germanique et mitteleuropéenne, au point qu'on se demandait encore dans les années vingt s'il n'était pas opportun de garder l'allemand dans l'enseignement supérieur au détriment de l'hébreu. Ce n'est qu'à partir des années quatre-vingt que le système universitaire

israélien a adopté progressivement la structure des campus américains et a été de plus en plus influencé par les courants et les modes philosophiques anglo-saxons.

- 15 La pensée des trois pères fondateurs des disciplines philosophiques dans l'université israélienne, Shmuel Hugo Bergman, Nathan Rothenstreich et Martin Buber, est inconcevable en dehors de l'héritage intellectuel du néocriticisme de l'école de Marburg et de l'enseignement de Hermann Cohen. Leur pensée appartient *de facto* à l'histoire de la philosophie allemande du XX^e siècle. Non seulement ces auteurs écrivent leurs œuvres en allemand plutôt qu'en hébreu, mais ils partagent souvent les mêmes préoccupations philosophiques que des penseurs comme Natorp, Simmel, Cassirer, avec lesquels ils entretenaient une correspondance et étaient liés d'amitié.
- 16 Le pacifisme de *Brit Shalom* (« Pacte de la Paix »), fondé en 1925 avec la contribution décisive du premier recteur de l'Université hébraïque de Jérusalem, Yehuda Magnes, et dirigé par Arthur Ruppin, se ressent évidemment de l'influence de la théorie néo-kantienne commune à la plus grande partie de ses membres. Ceux-ci appartenaient pour la plupart à l'élite intellectuelle juive de la Palestine mandataire et on peut mentionner, outre Buber et Bergman que nous avons déjà cités, Gershom Scholem, Hans Kohn, Ernst Simon, Norman Bentwich et Robert Welsch. L'objectif principal de *Brit Shalom* était en effet de promouvoir auprès des autorités britanniques et des principales forces politiques du *Yishuv* l'idée d'un pacte associatif de type fédéral entre Arabes et Juifs en Palestine, à l'intérieur d'un seul État qui garantisse toutefois une large autonomie aux deux composantes nationales. Ce qui unissait les membres de *Brit Shalom*, au-delà de leurs différences de parcours intellectuel, c'était la ferme conviction, d'origine kantienne, que la paix au Moyen-Orient n'était possible que sur la base de la liberté et de l'égalité dans un État républicain et de la *Genossenschaft* d'États libres, unis dans une association fédérale garantie par une constitution commune.
- 17 Bien que le programme de *Brit Shalom* n'ait pas recueilli le consensus espéré, en dehors du cercle restreint d'intellectuels qui en étaient à l'origine, son influence politique dans le débat autour de la paix et dans la formulation des critères du *juris belli* israélien a été considérable et continue d'être l'une des références les plus importantes dans le débat autour de la guerre.
- 18 Toutefois, comme le démontre le désaccord avec Hans Kohn, un des principaux experts de l'histoire du nationalisme moderne, ce fut l'interprétation très particulière du néokantisme, soutenue par le philosophe Nathan Rothenstreich, qui s'imposa dans le discours philosophique et politique israélien. Rothenstreich, interprète de renommée mondiale de la pensée de Kant et traducteur en hébreu, avec Shmuel Hugo Bergman, des trois *Critiques*, trahit en effet l'enseignement de son maître Hermann Cohen sur la question fondamentale de la légitimité du nationalisme dans un contexte international de progrès et inspiré du rationalisme des Lumières. Il est évident que Cohen croyait que dans un futur proche, les peuples différents de la terre ne seraient plus séparés sous la forme d'États-Nations, mais réunis dans une communauté de caractère supranational. C'est pourquoi il s'opposa au sionisme qu'il considérait comme une régression dans l'histoire de l'humanité, comme une tentative dangereuse d'enfermer le judaïsme dans une organisation politique au lieu de libérer son message universel et messianique.
- 19 Les parcours de Hans Kohn et Nathan Rothenstreich se séparent sur cette difficulté d'interprétation. S'inspirant notamment du thème hégélien du retour du peuple juif sur la scène de l'histoire, Rothenstreich se différencie de la conception de Hermann Cohen quand il écrit :

To the extent that a world community is forming, it is based on units of a historical and cultural character. We can take our place only as one of them [...] Ours is not merely a resurgence movement which fought for independence for a native population. Independence for us is the other side of the coin of return to world history; it is an expression of return and an instrument for the process of returning¹².

- 20 Hans Kohn, de son côté, considérant que le sionisme était une solution politique sans issue pour les Juifs et aux conséquences catastrophiques dans la relation avec le nationalisme arabe, décida de quitter à jamais la Palestine, abandonnant le militantisme de *Brit Shalom* dont il avait été l'un des principaux leaders entre 1925 et 1931. Sa revendication de la légitimité et de la supériorité de l'expérience de la diaspora, où l'on retrouve la critique de Hermann Cohen contre le sionisme et une sympathie pour l'interprétation non particulariste du judaïsme, semble constituer une attaque directe contre la position de Rotenstreich :

Might not perhaps the « abnormal » existence of the Jews represent a higher form of historical development than territorial nationalism? Has not the diaspora been an essential part of Jewish existence? Did it not secure Jewish survival better than the state could do¹³?

- 21 La difficulté de concilier d'une part la défense du projet de construction nationale soutenu par le sionisme contre les conclusions ultimes de la pensée kantienne interprétée par Cohen et d'autre part le désir de rester fidèles aux fondements idéologiques de la paix universelle, a été lourde de conséquences pour la philosophie académique israélienne, dominée pratiquement sans conteste par la pensée de Nathan Rotenstreich jusqu'à sa mort en 1993. Martin Buber¹⁴, dont l'œuvre n'eut presque pas d'échos dans le contexte israélien, a également rencontré cette difficulté.
- 22 Tout d'abord, si pour Kant la politique en tant que doctrine empirique de la prudence doit être subordonnée à la morale, objectif ultime de l'espèce humaine, dans l'œuvre de Rotenstreich règne l'indétermination absolue sur la question des rapports entre *Realpolitik* et éthique normative. Cette ambiguïté est la cause des nombreuses limites dont a souffert le pacifisme israélien jusqu'à aujourd'hui et qui remontent à l'origine abstraite et intellectuelle du néokantisme de Rotenstreich.
- 23 Ensuite, selon Rotenstreich, le renforcement de la construction nationale d'Israël par une armée populaire apportera la paix que Kant et Hermann Cohen promettaient au contraire comme le résultat de la fin de l'État-Nation. Contre tous ceux qui craignent l'excessive militarisation de la société israélienne, Rotenstreich affirme qu'Israël est le seul État où :
- The military stresses the virtue and values of friendship and camaraderie among soldiers, not as military but as human and civilian virtues [...] Israeli society distinguishes between war as a necessity and the positive evaluation of wartime activity as a display of heroism and devotion¹⁵.*
- 24 Nous pouvons dans ce contexte saisir les incompréhensions qui séparèrent Walter Benjamin (hésitant sur l'opportunité de trouver refuge dans la Palestine sous protectorat britannique) de Gershom Scholem et également la polémique qui surgit entre Hannah Arendt et Scholem à propos du livre *La banalité du mal*¹⁶. Leur opposition n'était pas due à une évaluation différente de la légitimité plus ou moins forte de l'État d'Israël, mais au refus de Benjamin et de Hannah Arendt d'accepter l'interprétation nationaliste, défendue par Scholem avec un langage *Völkisch* (populiste), d'un judaïsme auquel l'expérience guerrière aurait permis de forger ses vertus civiles et d'exprimer son caractère particulier.
- 25 Finalement, l'interprétation israélienne du pacifisme marburghien a engendré l'incapacité ou le refus d'affronter sérieusement la dimension conflictuelle des rapports

entre Arabes et Juifs au Moyen-Orient et de poser la question du recours à la force et de la légitimité du pouvoir souverain. Par conséquent, bien que manifestant des réserves importantes par rapport au caractère messianique de la rhétorique sioniste, l'*establishment* universitaire israélien, adhérant pour la majorité à ce que Sternhell appelle le « socialisme nationaliste », participa activement à la construction de la nouvelle identité nationale. L'*intelligentsia* israélienne défendit un sionisme conçu comme le moteur de la rédemption historique et définitive du peuple juif et ne discuta pas le modèle du nationalisme organique de type romantique, qui s'inspire de Renan et de Herder, qui avait guidé le sionisme depuis ses origines, sans se préoccuper de ses contradictions par rapport aux aspirations de paix perpétuelle d'origine kantienne et qui s'inspirait de la pensée des Lumières.

- 26 C'est encore une fois Rotenstreich qui nous en donne l'exemple le plus limpide. Tout en étant critique face à certaines dérives messianiques du langage de Ben Gourion et de ses adeptes, il eut lui aussi un rôle déterminant dans la formation de l'*ethos* défensif qui consistait - selon Anita Shapira - à reporter la réflexion autour du problème du conflit avec les Palestiniens tant qu'on n'avait pas achevé la construction de l'identité nationale juive en Israël¹⁷. L'ambiguïté de l'*ethos* défensif, qui permet de ne pas voir la conflictualité inhérente à l'obtention de la souveraineté et qui se contente d'un vague moralisme humaniste, caractérise l'attitude majoritaire de la classe politique juive en Palestine dans les années trente. Il persiste toujours dans le discours d'une bonne partie de la gauche pacifiste.
- 27 Cela explique enfin comment ont pu coexister dans la pensée du *pater patriae* de l'État d'Israël, David Ben Gourion, le militarisme le plus vif et l'utopisme pacifiste de nature néo-kantienne. Ben Gourion était convaincu qu'à cause de l'interdépendance croissante entre les nations du nouvel ordre mondial de l'après-guerre, aucun État, même le plus militarisé, ne pouvait survivre en étant isolé du reste du monde. L'un des fils conducteurs de sa politique, basée sur les alliances internationales, qui aurait dû lui permettre d'avoir des bonnes relations aussi bien avec les pays du bloc socialiste qu'avec les États-Unis et la Grande-Bretagne (son ennemi d'hier), était de croire qu'Israël ne pouvait vivre en paix tant que la paix dans le monde ne serait pas assurée.

*Tant que les guerres existeront dans le monde, il y aura des guerres contre nous et il sera plus facile de nous éliminer : nous plutôt que les autres. Il est donc indispensable, dans notre intérêt, qu'il n'y ait plus de guerres dans le monde*¹⁸.

- 28 Les intellectuels israéliens dans les dix premières années de la fondation de l'État n'eurent comme rôle que celui de renforcer et seconder les objectifs du pouvoir politique. Shlomo Avineri, interprète reconnu de la pensée politique de Hegel et de Marx, parle à propos de lui-même et de sa génération de némésis du messianisme : cela impliquerait que la jeune philosophie israélienne était incapable de percevoir la contradiction entre ses prémisses sécularisées et universelles, de nature illuministe, et les significations mystiques qu'elle attribuait à tout événement associé à l'action de l'État. Enfin, pour Avineri, « l'*intelligentsia* israélienne des années 50 fut privée de son rôle critique par la vision politique de son extraordinaire leader Ben Gourion¹⁹. »

Nouvelles orientations de la philosophie israélienne

- 29 Si, comme l'affirme Sternhell, « l'originalité du socialisme nationaliste a consisté à réfuter l'acceptation de la société tel un théâtre de guerre²⁰ », refusant la dialectique du conflit de

classe marxiste, il faudra attendre la crise de l'hégémonie du parti travailliste (bastion de l'idéologie sociale nationaliste) dans les organisations étatiques, pour voir apparaître une vision plus conflictuelle des relations de pouvoir en Israël. Un premier signe de faiblesse apparaît lors de l'affaire Lavon en 1960. Pour la première fois, un groupe d'intellectuels de premier plan et proches du pouvoir, dirigé par l'historien des idées Jacob Talmon, met en cause le leadership de Ben Gourion, accusé de porter atteinte à l'exercice d'une libre justice par la concentration du pouvoir entre les mains d'un seul homme et par l'excès d'étatisme. Toutefois, il faudra attendre la victoire de la droite en 1977 pour qu'apparaisse un changement radical au sommet de l'État et dans l'organisation du gouvernement, et surtout la guerre du Liban en 1982, qui révélera les profondes divisions de la société israélienne à propos de la légitimité d'une guerre offensive et tout à fait évitable²¹.

- 30 Bien que les guerres en Israël aient donné lieu à une très vaste littérature et qu'elles aient donné l'occasion aux facultés d'études stratégiques et d'histoire militaire du pays de prouver leurs compétences au niveau mondial, il faudra attendre la parution de l'essai *'Al ha-milhama* (« À propos de la guerre ») de Gershon Weiler, Israélien d'origine hongroise, durant l'opération « paix en Galilée » et l'invasion du Liban par l'armée israélienne²², pour que l'on traite enfin de la guerre d'un point de vue philosophique.
- 31 Weiler est surtout connu pour ses travaux sur le thème de la théocratie dans la pensée juive, de Philon d'Alexandrie au seuil des temps modernes. Cet essai sur la guerre est une étude de philosophie appliquée et également un travail de vulgarisation des théories de Platon, Clausewitz et Machiavel. Weiler analyse les concepts de violence, de morale, de justice et de paix dans un contexte où la guerre est considérée comme un élément naturel des relations internationales depuis la nuit des temps.
- 32 Dans son jugement sur la pensée classique face à la guerre, Weiler s'inspire d'un scepticisme modéré et considère la guerre comme une triste nécessité. Son travail est également tributaire de l'interprétation de Raymond Aron du réalisme de Clausewitz²³. Tout en contestant la validité de certains aspects de la théorie de Clausewitz - par exemple l'idée que la guerre serait un duel à grande échelle - Weiler, qui pourtant enseignait dans différentes universités américaines, n'a jamais participé au débat qui opposait à cette époque, aux États-Unis, Noam Chomsky, Howard Zinn et Edward Said à d'autres penseurs et intellectuels tels que Michael Walzer, Norman Podhoretz et Susan Sontag autour de la question de la guerre juste. Son livre reprend l'idée dominante dans le discours politique israélien depuis l'origine de l'État : la guerre a un rôle prépondérant dans le renforcement de la cohésion de la société israélienne et le service obligatoire au sein d'une armée populaire est le seul moyen de former une conscience nationale libérée de toute tentation théocratique présente dans le modèle de *politeia* juive véhiculé par la tradition religieuse²⁴.
- 33 Dans la vision de Weiler, l'armée constitue le creuset idéal de la nation, le principal instrument de son édification. Il n'est pas loin en cela des intentions de Ben Gourion de fonder une armée populaire, épine dorsale du pays et école de comportement et de valeurs nouvelles. L'inspiration qui guide Weiler dans sa réflexion autour de la guerre représente assez clairement le statut particulier de Tsahal dans l'*ethos* national israélien (comme le fait remarquer le sociologue Baruch Kimmerling) :

*Au cours de toutes les phases de son développement, l'armée israélienne, Tsahal, ne fut pas un facteur neutre dans l'effort de réalisation des objectifs nationaux du sionisme, il fut une valeur en soi et non pas un instrument*²⁵.

- 34 Weiler affirme par ailleurs que le rôle de la philosophie face à la guerre est uniquement de proposer des solutions aux différents dilemmes moraux que les soldats et les officiers doivent affronter au cours d'un conflit, laissant aux sociologues et aux politiques la réflexion approfondie sur les caractéristiques et les justifications des conflits.
- 35 Il n'est donc pas étonnant que l'exemple de Weiler, décédé en 1995 à l'âge de soixante-dix ans, ait été suivi par l'un des représentants les plus en vue de la philosophie morale en Israël, Asa Kasher, professeur à l'université de Tel-Aviv. Né en 1940, il fut chargé en 1994 par le chef d'état-major de l'époque, Ehud Barak, d'élaborer un code éthique pour l'armée israélienne²⁶. En 1996 il publie son œuvre la plus importante d'éthique appliquée, *Etiqa tsva'it (Military Ethics)*, dans laquelle il cherche à systématiser les principes d'un comportement correct en temps de guerre et conforme à un État démocratique comme Israël. Il examine des cas qui se sont produits au cours des différentes guerres menées par l'État d'Israël et consacre beaucoup d'importance à ce qui est appelé dans le jargon militaire *tohar ha-nesheq*, dont la traduction littérale est « pureté des armes », qui consisterait dans la manifestation du courage et de l'altruisme sur le champ de bataille et dans le refus de la cruauté inutile²⁷.
- 36 Comme pour Weiler, il est inutile de chercher dans l'œuvre de Kasher l'écho des débats actuels à propos des nouvelles formes de guerre ni une réflexion sérieuse sur la particularité de la guerre contre le terrorisme par rapport à la guerre traditionnelle entre les États ; un débat auquel on assiste chez les intellectuels en Europe et en Amérique depuis le onze septembre. Au contraire, Asa Kasher, à qui l'on a demandé en 2003 de revoir le code éthique de Tsahal à la lumière des nouveaux dilemmes moraux posés à l'armée israélienne à partir de la seconde *intifada*, a affirmé que rien ne justifie dans la situation actuelle, pas plus que dans le passé, le phénomène de l'objection de conscience, suscitant ainsi un vif débat des semaines durant sur les pages du quotidien israélien de tendance libérale, *Haaretz*.
- Malgré le fait qu'avec le terrorisme il est de plus en plus difficile de faire la différence entre les objectifs militaires et civils, le critère employé pour résoudre les dilemmes moraux reste toujours le même : garantir au maximum la sécurité des citoyens en limitant autant que possible les pertes en vies humaines même chez l'ennemi. Ce principe doit primer dans l'activité de l'armée d'un État démocratique et il est bien représenté par le concept de tohar ha-nesheq, ou pureté des armes*²⁸.
- 37 Bien que la question du terrorisme soit à l'ordre du jour dans les médias israéliens, il manque en Israël une quelconque tentative d'affronter au niveau philosophique, au-delà de la question morale, la particularité de la nouvelle guerre antiterroriste et ce, contrairement à ce qui se passe en France où le philosophe André Glucksmann²⁹ (appartenant à l'école réaliste de Raymond Aron) et le linguiste Jean- Claude Milner considèrent que la quintessence de l'état actuel du monde est l'apparition du « mégaterrorisme », à contre-courant de la pensée sartrienne traditionnelle pour laquelle il est possible de légitimer dans certains cas les actes terroristes à partir d'une philosophie de la liberté.
- 38 Toutefois, ce serait une grave erreur de porter un jugement sur la faible originalité de la philosophie israélienne en se limitant aux deux seuls auteurs en Israël (Weiler et Kasher) qui ont traité clairement de cette question dans leur œuvre. En effet, considérant la particularité du processus de formation d'Israël en tant que nation, une réflexion plus intéressante et complexe sur le problème de la force et du pouvoir s'est développée à partir de l'analyse du rapport entre État et religion et non pas sur la base du conflit

israélo-arabe. Weiler aussi s'interroge sur le statut de la guerre dans la pensée juive et dans le contexte israélien après avoir traité l'histoire du concept de la théocratie dans le judaïsme, avec des conclusions de toute autre nature³⁰.

- 39 Bien qu'il ne soit ni notre objectif ni de notre compétence d'examiner les implications philosophiques complexes du rapport entre l'État et la religion dans le judaïsme (qui serait plutôt du ressort de la théologie politique ou de la théorie de la sécularisation), certains parmi les plus éminents philosophes israéliens des vingt dernières années ont soulevé des critiques originales par rapport au modèle d'État-Nation d'Israël et à sa conflictualité.
- 40 Étant donné qu'il existe une différence fondamentale dans la création de l'État-Nation en Europe et en Israël, nous pouvons partager en deux groupes de pensée les intellectuels qui s'inspirent de deux particularités que l'expression État-Nation a eues dans le contexte israélien³¹.
- 41 Le premier groupe est constitué de philosophes qui se sont occupés de la guerre, réfléchissant sur le rôle de la religion dans l'État d'Israël ; le second, de ceux qui ont souligné l'anomalie d'un État où l'armée joue un rôle central.

État et religion

- 42 En effet, alors qu'en Europe on a privilégié l'idée que la citoyenneté doit être fondée sur une tradition culturelle commune, en Israël la religion a une importance fondamentale dans la définition de la nationalité. C'est pourquoi, en Israël, l'immigration de masse venant des pays non occidentaux est fortement encouragée, à condition qu'il s'agisse d'immigrés ayant la même religion que la majorité des Israéliens, tandis que pour l'Europe cette même immigration demeure un cauchemar. L'appartenance religieuse et ethnique constitue le principal critère pour accéder à la nationalité à tel point qu'Israël est un des rares États au monde qui respecte rigoureusement et exclusivement le *jus sanguinis*, contrairement à bon nombre de pays européens où son application est tempérée voire remplacée par le *jus soli*. En effet, si la majeure partie des identités nationales européennes se sont développées dans un territoire plus ou moins défini et en excluant tous ceux qui n'habitent pas à l'intérieur de ses frontières, l'identité israélienne, elle, se fonde principalement sur le principe de *kibbutz galuyot*, c'est-à-dire sur le retour des Juifs exilés de la diaspora, indépendamment de leur lieu de naissance.
- 43 Cette anomalie politique de la situation israélienne est la cause de la critique du sionisme par Yeshayahu Leibowitz (1903-1993), neurobiologiste originaire de Riga, immigré en Palestine en 1934 où il a enseigné diverses disciplines scientifiques à l'Université hébraïque de Jérusalem. Leibowitz est surtout célèbre pour son œuvre philosophique dont la véhémence polémique aux accents prophétiques non compromissaires lui a valu de la part de Isaiah Berlin le qualificatif de « conscience d'Israël ». Même si l'on peut difficilement résumer la pensée de Leibowitz à partir de la myriade de ses écrits ponctuels, sa position contre l'occupation des territoires de Cisjordanie et en faveur de la désobéissance civile des insoumis durant la guerre du Liban s'explique par une préoccupation qui parcourt l'ensemble de sa pensée : il est indispensable de maintenir en Israël une séparation absolue entre l'État des Juifs et la religion juive. S'inspirant de la théorie kantienne et reprenant la dichotomie wébérienne entre actions *Zweckrational* et *Wertrational*, c'est-à-dire entre actions rationnelles sur la base d'une valeur ou d'un

objectif, Leibowitz considère le sionisme comme un projet politique destiné à créer les conditions de l'indépendance du peuple juif. La rationalité des actions de l'État dépend seulement du degré d'efficacité dans l'obtention de l'objectif. En revanche, en ce qui concerne la religion, elle ne peut être que l'objet d'un choix personnel, indépendant d'un quelconque critère de rationalité fonctionnelle. Par ailleurs, selon Leibowitz, une guerre à outrance contre le monde arabe et le refus de reconnaître les revendications du peuple palestinien mettent en danger l'indépendance politique des Juifs en Israël et menacent également de corrompre le judaïsme lui-même en donnant une valeur religieuse à l'intégrité territoriale et une signification messianique aux conquêtes militaires. Le judaïsme, défini comme soumission absolue au service d'une divinité transcendante, serait au contraire enrôlé pour soutenir une statolatrie croissante et pour défendre le culte de la force et de l'armée. Tout en restant pessimiste par rapport à la dérive religieuse du nationalisme en Israël, Leibowitz n'a jamais cessé de mettre en garde la classe politique et l'opinion publique israélienne face au danger pour la démocratie de l'intrusion de considérations religieuses dans la politique du pays.

- 44 Leibowitz, quoique sioniste, voit pour la première fois dans le caractère juif de l'État d'Israël la cause de sa dégénérescence morale. Le messianisme et le culte de l'État, le refus de doter le pays d'une constitution, l'ingérence du *rabbinate* dans les procès civils (conséquence du mélange entre religion et politique dans la gestion de l'État, voulu par Ben Gourion), constituent selon Leibowitz non seulement la trahison de l'esprit original du *Judenstadt* de Theodor Herzl, conçu comme « État des Juifs » et non, comme on le traduit généralement, « État juif », mais surtout du judaïsme lui-même, légitimant ainsi par des considérations théologiques le pouvoir d'une caste militaire.
- 45 Par conséquent, Leibowitz fait partie des premiers intellectuels en Israël qui contestent la version du *Muskeljude*, le Juif musclé et voué au culte de la force, selon l'expression de Max Nordau. Cette vision, véhiculée par le sionisme depuis l'époque des pères fondateurs de la fin du XIX^e siècle et intégrée dans l'idéologie du parti révisionniste, fondé par Zeev Jabotinsky et ancêtre de l'actuel Likoud, se retrouve en effet selon Leibowitz dans le discours politique israélien en général.
- 46 La pensée de Leibowitz, même si son message politique n'a pas trouvé fondamentalement d'écho, a toutefois marqué une génération entière d'intellectuels en Israël. Parmi ses disciples les plus marquants, nous pouvons citer Aviezer Ravitzky et Avishai Margalit, qui recherchent tous les deux dans l'histoire juive ancienne des paradigmes politiques qui ne mêleraient pas État et religion comme le fait le sionisme moderne. Ravitzky les retrouve chez certains penseurs juifs du Moyen-Âge, tandis que Margalit propose une étude fascinante du concept d'idolâtrie afin de comprendre la spécificité du judaïsme dans l'histoire politique de l'Occident³².
- 47 Avishai Margalit, disciple « hérétique » de Leibowitz, s'était déjà fait connaître en tant qu'auteur d'un important ouvrage sur la nécessité de fondre la morale et la politique, comme l'avait souhaité auparavant Kant dans son texte de 1795 *Pour la Paix perpétuelle*, où la reconnaissance du droit à l'autodétermination des peuples (y compris celui des Palestiniens) comme base d'une vie commune dans la paix est considérée comme central et « originaire ». Par ailleurs, il n'abandonne pas totalement le principe de la *Selbstbestimmungsrecht* (le droit à l'autodétermination) fondé sur le concept « a priori » de nation en oubliant qu'en Israël, contrairement à la plupart des pays européens, c'est l'État qui a créé la Nation et non l'inverse³³.

- 48 Son œuvre la plus récente, *Occidentalism*, écrite avec le Hollandais Ian Buruma, regroupant les réflexions sur les nouvelles formes de conflit surgies après la fin de la guerre froide, constitue une contribution israélienne au débat international né au lendemain du onze septembre et surtout apporte une réponse à l'interprétation de Samuel Huntington à propos du terrorisme, décrit comme l'expression d'un conflit de civilisation entre Occident et Islam³⁴. Margalit conteste la pertinence de la description des guerres en cours actuellement, notamment du conflit israélo-arabe en tant que conflit entre civilisations différentes. En réalité, le discours des différents fondamentalismes se nourrit de la tradition et du patrimoine conceptuel qui se sont développés en Occident sans solution de continuité et ailleurs comme réaction à la modernité, à la pensée laïque-illuministe, à l'individualisme rationaliste et au cosmopolitisme de la globalisation technologique. Les racines du conflit ne sont ni religieuses, ni le résultat d'une opposition entre la culture prémoderne du tiers-monde et celle, post-moderne, de l'Occident. L'universalisme libéral et le fondamentalisme religieux, si opposés soient-ils, sont tous les deux une réaction à la modernité. Toutefois, la démocratie libérale attaquée par ceux qui revendiquent l'improbable retour à un passé non contaminé par « l'intoxication par l'Occident » est menacée de deux dangers. Le premier consisterait « à sacrifier la liberté civile en faveur de la sécurité » et le second, à combattre le fondamentalisme tout en adoptant sa vision manichéenne du monde, comme on peut le voir chez ceux qui affirment l'existence d'un conflit de civilisation et préconisent la guerre jusqu'à la défaite totale de l'ennemi.
- 49 Bien que Margalit considère la sécularisation comme une conquête des Lumières et juge positivement l'État libéral (contrairement à Leibowitz qui prenait simplement acte d'une réalité indifférente à une quelconque évaluation de principe), il souhaite, tout comme son « maître », la séparation entre l'État et la religion - l'un le souhaite pour le bien de l'État, l'autre, pour celui de la religion - comme condition fondamentale au choix de son camp dans le contexte mondial actuel et des moyens pour le défendre. L'originalité de la pensée de Margalit, qui a tenté de comprendre et résoudre les contradictions de la situation politique israélienne, consiste justement dans le fait de se présenter aussi bien comme une réponse à la thèse des néoconservateurs, comme Huntington, que comme une polémique au sujet de l'ultralibéralisme, inerte et inefficace face aux menaces qui accablent la démocratie libérale.

Armée et culture nationale

- 50 L'analyse des principales contributions à la plus récente philosophie israélienne sur le thème de la guerre serait sommaire et incomplète si l'on ne faisait pas référence à tous ceux qui, en particulier à partir des années quatre-vingt-dix avec la signature des accords d'Oslo, ont traité du problème de la conflictualité répandue dans la société israélienne comme étant le résultat du rôle hégémonique de l'armée dans la formation de l'identité et de la culture israéliennes.
- 51 En effet, Israël se différencie également de la plupart des autres États occidentaux par la volonté de faire persister une quasi totale identification entre la collectivité, l'État et l'armée, et non pas seulement dans les périodes de grand danger. En Israël, la tension entre individu et société, entre communauté civile et autorités publiques, ne se manifeste pas avec la même intensité qu'en Europe où le concept de société civile est né généralement en opposition au pouvoir constitué, monarchique ou aristocratique. Non

seulement la conception républicaine de la citoyenneté est souvent remplacée en Israël par des formes de collectivisme ethnique qui délimitent l'accès à l'espace public, mais cette situation, que Yitzhak Rabin qualifiait de « guerre latente permanente », détermine une confusion entre état d'exception et normalité civile. Cela se traduit par une situation où la population est virtuellement toujours enrôlée ou susceptible de l'être dans l'armée de réserve et par des lois d'exception promulguées par la puissance mandataire britannique en 1947 et *de facto* jamais abrogées depuis lors.

- 52 La quasi totale identification d'un peuple à son armée et le singulier mélange entre vie civile et vie militaire expliquent l'extraordinaire et persistante difficulté pour Israël de définir son ennemi, la guerre et ses frontières. Dans ce contexte, un groupe d'intellectuels israéliens affirme très récemment que le refus de reconnaître le rôle central des relations de pouvoir joué dans le conflit israélo-arabe a empêché jusqu'à présent d'en faire une analyse correcte. Influencés par Foucault, Derrida, Deleuze, Bhabha et d'autres maîtres à penser du « postmodernisme », ils abandonnent la perspective historique ou sociologique courante³⁵, en se focalisant sur la méthode discursive et représentative des forces en conflit. Ils gravitent autour de la revue de critique postmoderne du sionisme, *Teoria Uvikoret* (Théorie et critique), financée par l'Académie israélienne des sciences. Parmi ses fondateurs, nous retrouvons le philosophe Adi Ophir, qui fut en 1988 l'un des premiers objecteurs de conscience à être incarcéré pour ses opinions contre l'occupation. Dans ses écrits, Ophir remet sur le devant de la scène l'intellectuel engagé et souligne la nécessité de relier les débats théoriques à l'étude des réalités locales, en interprétant historiquement le champ socioculturel par la reconstruction généalogique des moments de crise des rapports : non seulement entre Israéliens et Palestiniens, mais aussi à l'intérieur de la société israélienne, montrée pour la première fois dans son hétérogénéité.

L'interprétation historique est nécessaire à la compréhension critique des théories opposées au sein de la culture israélienne. Par cela nous entendons surtout les principales catégories fondatrices et les concepts-clés du discours israélien (sionistes, pionniers, nation, état, religion) et également les descriptions courantes de ses principes discriminatoires (juif/gentil, laïque/religieux, oriental/occidental, nationaliste/radical, etc.). Nous souhaiterions ici tenter de comprendre les points fondamentaux du conflit sans l'influence des idéologies dominantes³⁶.

- 53 Cet ouvrage programmatique est influencé par la pensée de Foucault et de Marx, interprétée par la méthode poststructuraliste. Est digne d'attention l'exigence d'interpréter historiquement, de désamorcer et déstructurer la narration officielle de l'histoire sioniste qui aura une forte influence sur le mouvement des historiens « révisionnistes » et postsionistes, dont Ilan Pappé de l'Université de Haïfa et Amnon Raz-Krakotzkin de l'Université de Beer Sheva.
- 54 Suite à la seconde *intifada*, on assiste à la prolifération de groupes (que l'on surnomme la nouvelle gauche) qui formulent une critique radicale de l'assise politique et idéologique du sionisme et à la diffusion des idées du néoconservatisme américain. Ainsi, alors que les œuvres de Hannah Arendt continuent de rencontrer les résistances d'une bonne partie du monde académique et des principales maisons d'édition, les initiatives éditoriales du Centre d'études Shalem fondé en 1994 et de sa revue *Tehelet, Hebraic Political Studies*, dont l'objectif est de répandre en hébreu la connaissance de la pensée de Hayek, Strauss et même de Schmitt (dont une œuvre a été publiée récemment en hébreu)³⁷, trouvent un large succès.

- 55 Bien qu'il soit prématuré d'exprimer un jugement sur un phénomène aussi récent, l'objectif déclaré du néoconservatisme israélien se focalise plus sur la lutte contre l'ennemi intérieur, tels le postsionisme et l'antisionisme, que sur le conflit israélo-arabe *per se*³⁸. La pensée de la nouvelle droite israélienne semble par ailleurs être plus préoccupée par la question de la souveraineté nationale et de son futur, menacée par l'égalitarisme culturel et par l'antioccidentalisme du fondamentalisme islamique, que par l'ontologie de la guerre ou le droit à la guerre³⁹.

Conclusion

- 56 En résumé, nous devons revenir à la question initiale : l'expérience militaire d'Israël et les guerres auxquelles il a participé depuis sa création (cinq, sans compter la première et la seconde *intifada*) ont-elles influencé le développement d'une réflexion spécifique et originale sur la guerre et le nationalisme ?
- 57 La réponse nous semble être fondamentalement négative pour les raisons suivantes :
- En Israël, la réflexion sur la guerre et sur le conflit s'est formée comme une « philosophie pratique », résultant la plupart du temps d'un engagement politique non conditionné par un choix théorique *a priori*. Il ne s'agit pas d'une réflexion systématique sur la guerre, mais d'une prise de position sur des questions particulières dues à la situation conflictuelle du pays.
 - La production intellectuelle sur l'expérience de la guerre a été tempérée dans le débat public israélien – selon nous, de manière détournée – par les concepts de résistance/soumission, courage/lâcheté, force/faiblesse symptomatiques du choc historique de la Shoah, encore présent dans les consciences des habitants du pays et par l'*ethos* militariste et collectiviste qui est à la base du projet sioniste de construction nationale.
 - La philosophie israélienne ne se différencie des autres courants de la pensée occidentale (dont, bien au contraire, elle s'inspire) que par le fait d'affronter la crise de l'État-Nation et la question de la sécularisation à la lumière de la tension entre Diaspora et Foyer national, universalisme et particularisme, exil et rédemption qui traversent l'expérience juive à l'époque moderne.
 - Enfin, il semblerait que pour la plus grande partie des philosophes israéliens dont nous avons traité, la conflictualité existante dans leur pays au moment de sa création n'est pas différente de celle des autres nations occidentales, sinon par son intensité. Shlomo Avineri est l'interprète de ce sentiment diffus auprès des intellectuels israéliens, quand il écrit à propos des problèmes des États nationaux contemporains :
*Israel is one of the countries where these issues are perhaps more dramatically posed than in any other recently established nation*⁴⁰.
- 58 La spécificité de l'expérience de la guerre en Israël n'a donc pas engendré une attention particulière de la part de ses protagonistes envers les situations locales. Il n'est pas excessif de conclure que la persistance dans la philosophie israélienne contemporaine de l'influence pacifiste sur la pensée juive et la quotidienneté d'un conflit irrésolu et son exposition médiatique, souvent excessive et redondante, ont détourné l'intérêt des philosophes les plus originaux d'un thème qui reste le monopole de la science politique et de la sociologie. Mais il est possible que, dans une situation de conflictualité diffuse et omniprésente, le silence des philosophes soit moins le fruit d'une myopie face à la réalité que le révélateur du *consensus ommium* à propos d'une évidence déjà aux origines de la pensée occidentale et résumée dans le fragment 53 d'Héraclite :

Polemos est père de toutes les choses, de tout il est le roi ; les uns, il les dévoile tels des dieux et les autres, tels des hommes ; les uns, il les rend esclaves et les autres, libres.

NOTES

1. Jean Halpérin & Georges Levitte (eds.), *La conscience juive face à la guerre : données et débats*, Paris, PUF, 1976.
2. Cf. à titre d'exemple Raymond Aron, *De Gaulle, Israël et les Juifs*, Paris, Plon, 1968 ; Jacques Givet, *La Gauche contre Israël ?*, Paris, J.-J. Pauvert, 1968 ; Léon Poliakov, *De l'antisionisme à l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1969 ; Pierre Vidal-Naquet, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Paris, PCM, 1981 (recueil d'essais publiés dans la presse française entre 1967 et 1970).
3. Zeev Sternhell, *Aux origines d'Israël : entre nationalisme et socialisme*, trad. de l'hébreu par Georges Bensimhon avec le concours de l'auteur, Paris, Fayard, 1996 ; Paris, Gallimard, 2004, p. 18.
4. Shmuel Noah Eisenstadt, *Jewish Civilization: the Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1992.
5. Cité par Jürgen Habermas, *Profil philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 58.
6. Cf. Yirmiahu Yovel, *Dark Riddle : Hegel, Nietzsche and the Jews*, Cambridge, Polity Press, 1998 (en français, *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche : La clef d'une énigme*, Paris, Seuil, 2000).
7. Jacob Katz, *Tradition and Crisis*, New York, Free Press of Glencoe, 1961 ; Yosef Haim Yerushalmi, *Zakhor*, Seattle, University of Washington Press, 1975 (en français, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, Gallimard, 1991) ; Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, University of California Press, 1993.
8. Shmuel N. Eisenstadt, *op. cit.*, p. 59.
9. Je fais référence au fil conducteur des essais rassemblés par Avishai Margalit dans *Views in Review: Politics and Culture in the State of the Jews*, New York, Farrar-Strauss-Giroux, 1998. Il écrit dans l'introduction : « Zionism has prided itself not only for returning the Jewish people to its historic homeland but also for bringing the Jews back to history : this metaphor of "return" is both pretentious and misleading. »
10. Annie Kriegel, « Les Juifs, la paix et les guerres au XX^e siècle » in *La conscience juive face à la guerre*, *op. cit.*, p. 53-54.
11. Il suffit de rappeler que les plus importants idéologues et dirigeants sionistes de la première moitié du XX^e siècle, tels que A.D. Gordon, Berl Katznelson, Natan Hofshi et Mordechai Kushnir, ont nourri une admiration sans mesure pour le pacifisme et l'humanisme de Tolstoï. Cf. Anita Shapira, *Herev ha-yona : ha-tsiyyonut we-ha-koah 1881-1948 (Land and Power)*, Tel-Aviv, Am Oved, 1992, p. 228.
12. Nathan Rotenstreich, *Essays on Zionism and the Contemporary Jewish Condition*, New York, Herzl Press, 1980, p. 38.
13. Hans Kohn, « Zion and the Jewish National Idea », *The Menorah Journal*, Autumn-Winter 1958, p. 45.
14. À propos de Buber, on oublie souvent qu'il fut le professeur de sociologie de Shmuel Eisenstadt et qu'il s'intéressa essentiellement à la définition ontologique de la *Gemeinschaft* juive.
15. Nathan Rotenstreich, *Essays on Zionism and the Contemporary Jewish Condition*, *op. cit.*, p. 82. La même idée se retrouve aussi dans la conférence de 1975 portant le titre *Reflections on the Contemporary Jewish Condition*, New York, p. 17.

16. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1963 (trad. A. Guérin, *Eichmann à Jérusalem : Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966 ; Paris, Folio, 1991).
17. Anita Shapira, *op. cit.*.
18. Citation du protocole lors d'une rencontre avec onze intellectuels en 1961. In Michael Keren, *Ben-Gurion and the Intellectuals : Power, Knowledge and Charisma*, DeKalb, 1983, p. 83.
19. Shlomo Avineri, "Israel in the Post Ben-Gurion Era: The Nemesis of Messianism", *Midstream*, 11 (1965), p. 20. Avineri est l'auteur de l'importante œuvre *The Problem of War in Hegel's Thought*, New York, 1961, qui ne nous concerne pas directement étant donné qu'il s'agit d'une étude historique sur la guerre.
20. Z. Sternhell, *op. cit.*, p. 25.
21. Le Premier ministre de l'époque, Menahem Begin, publia en 1982 un article intitulé *Bi-zkhut milhemet brera* (« Défense de la guerre optionnelle »). Begin se démarquait du principe selon lequel l'armée israélienne avait jusqu'alors été par définition une armée « défensive » qui avait mené des guerres (dénommées *ein brera*, « sans alternative ») où la survie de l'État d'Israël était en jeu.
22. L'essai de Gershon Weiler, '*Al ha-milhama. Massa filosofit (On War. A Philosophical Essay)*', Tel-Aviv, Hakibbutz Hameuchad, 1984, commence par une description parallèle de l'odeur de la mort sur les champs de bataille au Liban en 1982 et dans la puszta hongroise en 1944 durant l'avancée de l'armée russe.
23. Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, Paris, Gallimard, 1976.
24. G. Weiler, *op. cit.*, p. 18.
25. B. Kimmerling et V. Azarya, "New Immigrants in the Israeli Armed Forces", *Armed Forces and Society*, 6, 3 (1980), p. 455.
26. Asa Kasher, *Ruah Tsahal : Ara him ukhlale yesod* (L'esprit de Tsahal : valeurs et principes fondamentaux), Tel-Aviv, Misrad ha-bittahon, 1994.
27. Des treize chapitres présents du livre, huit sont consacrés aux vertus du soldat exemplaire : fidélité à la patrie, discipline et professionnalisme, courage, responsabilité, fiabilité, exemple personnel, camaraderie.
28. Asa Kasher, *Haaretz*, 29 février 2004.
29. Glucksmann a développé sa pensée philosophique autour du thème de la guerre depuis *Le discours de la guerre*, Paris, Éditions de l'Herne, jusqu'à *Ouest contre Ouest*, Paris, Plon, 2003.
30. Gershon Weiler, *Jewish Theocracy*, Leiden, Brill, 1988.
31. Sur le sujet, traité du point de vue de la politologie, voir Raffaella del Sarto, "Israeli Identity as seen through European Eyes", in Shlomo Avineri et Werner Weindelfeld (dir.), *Integration and Identity. Challenges to Europe and Israel*, Bonn, Europa Union Verlag, 1999, pp. 59-79.
32. Cf. Aviezer Ravitzky, *Dat u-medina be-mahshevet Yisra'el : degamim shel yihud, hafrada, hitnagshut o kfifut* (Religion and State in Jewish Philosophy: Models of Unity, Division, Collision and Subordination), Jérusalem, IDI, 1998, où il examine quatre tentatives pour apaiser la tension entre État et religion, entre Juifs et non Juifs, en se reportant aux plus importants philosophes juifs de l'époque prémoderne et contestant la thèse selon laquelle la pensée juive classique, médiévale et de la Renaissance était restée étrangère aux préoccupations politiques qui permettent de résoudre la situation difficile dans laquelle se trouve la société israélienne aujourd'hui ; Moshe Halbertal et Moshe Margalit, *Idolatry*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1992.
33. Avishai Margalit, "National Self-Determination", *The Journal of Philosophy*, 87, pp. 439-461.
34. Avishai Margalit & Ian Buruma, *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*, New York, Penguin, 2004 (en français *L'occidentalisme, une brève histoire de la guerre contre l'Occident*, Paris, Climats, 2006).

35. Les études de Franco Fornari, qui ramènent le phénomène de la guerre à l'agressivité de l'être humain et à la psychologie autoritaire des leaders, ont trouvé un large consensus dans la sociologie israélienne. Parmi les lecteurs les plus renommés de Fornari en Israël, il faut citer Avner Falk, auteur de l'importante histoire psychanalytique du judaïsme, *A Psychoanalytic History of the Jews*, Cranbury, New Jersey & London, Associated University Presses, 1996 et Shmuel Noah Eisenstadt.
36. Cité in Laurence J. Silberstein, *The Postzionist Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*, London, Routledge, 1999.
37. Carl Schmitt, *Teologia politit: arba'a pera'iqim 'al torat ha-ribbonut*, Tel Aviv, Resling, 2005.
38. "The greatest challenge facing the Jewish state is not securing it from external enemies, but rather preventing its internal disintegration", préface du livre de Yoram Hazony, *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*, New York, New Republic, 2000, qui présente les thèses défendues par le Centre Shalem.
39. Joseph Agassi dans son ouvrage *Liberal Nationalism for Israel: Towards an Israeli National Identity*, Jérusalem, Gefen, 1999, conteste la thèse de Maurizio Viroli selon laquelle il faut distinguer le nationalisme, sentiment exclusif et intolérant, du patriotisme, vertu républicaine et libertaire. Agassi, au contraire, considère qu'il est possible de formuler une version libérale du nationalisme et souhaite la redécouverte de la pensée de Hillel Kook, membre de l'Irgoun, organisation terroriste d'extrême droite dissoute en 1948.
40. Shlomo Avineri et Werner Weidenfeld (eds.), *Integration and Identity*, op. cit., p. 5.

RÉSUMÉS

This essay examines the ways in which Israeli philosophy has approached the question of war. Because of the influence of the neo-Kantian pacifism on the first generation of Israeli philosophers, it is only in the aftermath of the 1982 Lebanon war that a punctual reflection on issues of military ethics develops (as for instance in Weiler's and Casher's thought). The problem of the peculiarity of Israel's wars, however, has been the focus of other Israel thinkers only in the light of the relationship between State and religion (as in Leibowitz and Margalit) as well as between the civil society and the political institutions (as in Adi Ophir). In conclusion and in spite of its unquestionable originality, Israeli philosophy differs from other Western intellectual traditions only in the fact that it has generally avoided the question of war at the expense of other issues perceived as more urgent.

INDEX

Index chronologique : vingtième siècle

Thèmes : philosophie

מילות מפתח

ציונות, מלחמה, פציפיזם, ברית שלום, ישעיהו ליבוביץ, פילוסופיה:

Mots-clés : guerre, pacifisme, Brit Shalom, Yeshayahu Leibowitz (1903-1993), sionisme

Keywords : zionism, war, pacifism, philosophy